

# Las fuentes bíblicas de la Eucaristía en el N. T.

Problemas de crítica histórica y literaria suscitados  
dentro del protestantismo y racionalismo moderno \*

La Eucaristía es el sol que ilumina siempre a la Iglesia santa, y el centro en torno al cual gira toda la piedad cristiana <sup>1</sup>. Negar o poner en duda esa creencia sobre la presencia real de Jesús en el Sacramento, sería echar por tierra uno de los dogmas fundamentales de nuestra fe y minar la base de todo nuestro culto.

Lutero conservó la fe en la presencia real de Jesús; pero mutiló el dogma eucarístico con su doctrina de la *impanación*. Zwinglio y Calvino fueron más radicales, y con razón se les tiene por precursores de dos de las interpretaciones, que se reparten todavía amplias zonas del pensamiento religioso moderno: la *interpretación simbólica*, que reduce a simples símbolos los elementos de los relatos eucarísticos, y la *interpretación dinámica*, que establece relaciones especiales entre el pan y el vino, por una parte, y la omnipotencia del Señor por otra <sup>2</sup>.

Vamos a pasar revista a las interpretaciones de las fuentes eucarísticas, que más han cundido en este último siglo y medio dentro del

---

\* Conferencia leída en el IV Congreso Eucarístico Nacional de Granada, día 15 de mayo, en el Aula de Conferencias de la Universidad.

<sup>1</sup> San Francisco de Sales calificaba ya la santa Misa de «sol de los ejercicios espirituales...», centro de la religión cristiana, corazón de la piedad, alma de la devoción, misterio inefable que contiene el abismo de la caridad divina», *Introducción a la vida devota: «Oeuvres de Saint François de Sales»*: III, Annecy (1893) 100.

<sup>2</sup> Además de las obras y estudios particulares, que luego utilizamos, léanse estos otros más generales dentro de nuestro tema: B. FRISCHKOPF, *Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage*, en «*Neutestamentliche Abhandlungen*», v. IX, fasc. 4-5, Münster, 1921; L. DE GRANDMAISON, *Les récits de la Cène du Seigneur et son sens*, en «*Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*», II, París (1928), 69-73; J. COPPENS, *Eucharistie*, en «*Dictionnaire de la Bible*», Supplement, II, París (1934), 1.147.

mundo protestante y racionalista modernos, seguros de que ese estudio nos dará una visión más vital de los problemas de crítica histórica y literaria sobre las fuentes bíblicas de la Eucaristía en el Nuevo Testamento.

### I.—ORÍGENES DE LA CRÍTICA HISTÓRICA NEGATIVA

Hasta Heinrich Eberhardt Gottlob Paulus nadie dudó de que la Cena del Señor no fuera una institución directa de Jesús en bien de la comunidad cristiana. David Friedrich Strauss, que en su primera edición de la *Vida de Jesús* se definía por la tesis negativa, admitía después en su *Vida de Jesús para el pueblo alemán* la posibilidad de esa institución de parte de Cristo<sup>3</sup>. Era otra cuestión si todo había transcurrido en la última cena según los relatos de los evangelistas y de Pablo, sin que pueda definirse lo que en ellos proviene del hecho primitivo, o de los nuevos elementos superpuestos.

Y desde entonces, aun entre los autores que admitían el hecho histórico de la cena, se venía hablando de una espesa vegetación de usos y creencias de inspiración judía o helenística, sobreañadida al rito primitivo creado por Jesús. Y desde luego casi universalmente se negaba el carácter de repetición, dado al banquete de despedida por Cristo<sup>4</sup>.

J. L. Rucker se inclinaba a la opinión de que Jesús nada había dicho sobre el particular; pero que desde un principio empezó a repetirse el acto, en la firme creencia de hacer una cosa grata al Señor, surgiendo de ahí la idea de un mandato expreso dado por Jesús<sup>5</sup>. Más moderado Bernardo Weiss, había de sostener que la Iglesia naciente desconoció tal mandato; pero adivinó la fuerza de ese lazo de unión insustituible entre los fieles<sup>6</sup>. En ese mismo frente de batalla se alineaban Jülicher y Spitta<sup>7</sup>.

Justificaban su posición intransigente apelando a la crítica histórica y literaria de los relatos evangélicos y de San Pablo en su 1.<sup>a</sup> Carta a los Corintios.

1) La institución eucarística supone que Jesús previó su muerte, la predijo y le atribuyó un valor sacrificial y expiatorio. Ahora bien, todo eso está en el aire, aparte de que repugna a su propia humildad

<sup>3</sup> STRAUSS, *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, p. 282.

<sup>4</sup> Spitta, Jülicher, E. Gräfe, W. Brandt, A. Andersen, citados por FRISCHKOPF, ob. cit., pp. 155-187; COPPENS, art. cit., col. 1147.

<sup>5</sup> *Das Abendmahl, sein Wesen und Seine Geschichte in der alten Kirche*, Leipzig, 1856.

<sup>6</sup> *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, párrafo 31.

<sup>7</sup> CREMER, *Abendmahl*, I, *Schriftlehre: «Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche»*<sup>3</sup>, I, Leipzig (1896) 32.

el hecho de la institución de un rito conmemorativo de su Pasión. Además, si la última cena fué una predicación simbólica, Jesús no pudo yuxtaponerle una orden de reiteración, estando llamada a realizarse, y no a reiterarse indefinidamente, por su misma naturaleza, toda predicación.

2) Además, los Sinópticos, o más exactamente, la tradición evangélica más antigua representada por Mateo y Marcos, no reproducen las palabras de la institución reiterativa. Sólo Pablo y Lucas garantizan el mandato dado por el Señor: «Hacedlo esto en memoria de mí»<sup>8</sup>.

3) Pablo mismo tiene conciencia de haber introducido innovaciones en esta materia, al atribuir inmediatamente al Señor su doctrina eucarística y, en particular, la orden reiterativa recibida de El<sup>9</sup>.

## II.—EL SENTIDO SIMBÓLICO Y EL DINÁMICO DE LA ÚLTIMA CENA

Descartada la institución de la Eucaristía por el Señor, cabe preguntar cuál es el sentido primitivo de la cena celebrada antes de su Pasión y Muerte por Jesús. Batiffol, Frischkopf y Coppens por una parte, y por otra Loisy y Alberto Schweitzer, reducen a dos tipos las interpretaciones propuestas: al tipo *simbólico*, y al *dinámico*, propugnado por la teología calvinista<sup>10</sup>.

La interpretación simbólica tiene su expresión más ceñida y breve en C. K. Götz<sup>11</sup>. La última cena sería para él una simple *comparación*, que expresa en acción y en gestos el amor de Jesús a los Doce. Coinciden con él E. Haupt,<sup>12</sup> Maurice Goguel<sup>13</sup> y Carl Clemen<sup>14</sup>, si bien prefieren hablar de *parábola sacramental*, cuyo elemento figura-

<sup>8</sup> I Cor 11, 26; Luc 22, 15-16.

<sup>9</sup> COPPENS, art. cit., col. 1148.

<sup>10</sup> P. BATIFFOL, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation. Études d'histoire et de théologie positive*, ser. II, edic. 8.<sup>a</sup>, París, 1920; B. FRISCHKOPF, ob. cit., Münster, 1921; J. COPPENS, art. cit., col. 1148; A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, París, 1911; A. SCHWEITZER, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, fasc. I: *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des XIX. Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tübingen-Leipzig, 1901; *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*<sup>2</sup>, Tübingen, 1921.

<sup>11</sup> *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*<sup>2</sup>, Leipzig, 1907.

<sup>12</sup> *Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahls Worte*, Halle, 1894.

<sup>13</sup> *L'Eucharistie dès origines à Justin martyr*, París, 1910.

<sup>14</sup> *Der Ursprung des heiligen Abendmahls: «Hefte zur christlichen Welt»*, 1898.

tivo más importante sería la distribución del pan eucarístico. La parábola hubiera expresado, según Goguel, el don total de Jesús a los suyos, como alimento espiritual perpetuo, otorgado a la hora de su muerte.

Para Jülicher, en cambio, la parábola sería más bien de orden *sacrificial*, ya que significaba la muerte violenta de Cristo, junto con las bendiciones acarreadas por éste a la humanidad<sup>15</sup>. Síguele Weizsäcker, para quien la parábola se transformaría en *enigma*, incomprendido hasta después de su muerte, y el simbolismo del pan expresaría la idea del cuerpo místico de Cristo<sup>16</sup>.

Entre las interpretaciones dinámicas de la cena del Señor hay que destacar la de Adolfo Harnack. Para él la Eucaristía se relaciona con las comidas en común del Señor. Jesús encuadraba esa acción vulgar y ordinaria en un rito de bendición, con el objeto de elevarla y santificarla. Esta elevación y santificación consistió además, en nuestro caso, en que Jesús relacionó la promesa de su presencia espiritual y el poder de perdonar los pecados con la última cena<sup>17</sup>.

Un buen número de autores como J. Hoffmann<sup>18</sup>, Juan Reville<sup>19</sup>, W. Heitmüller<sup>20</sup>, a los que se acercan W. Brandt<sup>21</sup> y J. Wellhausen<sup>22</sup>, ven en la última cena un símbolo *eficaz* de caridad y amor mutuo de hermanos entre sí, y algunos de ellos añaden que ese carácter fraterno no agota todo el contenido de la cena. Además, Heitmüller y Wellhausen sorprenden en ella una predicción clara de la muerte de Jesús, y hablan por lo mismo de un banquete funerario, como Hoffmann y Reville distinguen perspectivas escatológicas en nuestros relatos. Esta visión escatológica, más desarrollada por Spitta<sup>23</sup> y Andersen<sup>24</sup>, es la que ha presentado la cena del Señor como una anticipación o prefiguración del gran banquete mesiánico del fin de los tiempos, a la vez

<sup>15</sup> *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, «Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker gewidmet», Freiburg im Breisgau, 1892.

<sup>16</sup> *Das Apostolische Zeitalter*<sup>2</sup>, Freiburg im Breisgau, 1892.

<sup>17</sup> *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*: «Texte und Untersuchungen», nueva serie, tomo VII, fasc. 2, Leipzig, 1891.

<sup>18</sup> *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlín, 1903.

<sup>19</sup> *Les origines de l'Eucharistie*, París, 1908.

<sup>20</sup> *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung*, Göttingen, 1903; *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tübingen, 1911.

<sup>21</sup> *Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1893.

<sup>22</sup> *Arton éklasen*: «Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft» (1906) 182.

<sup>23</sup> *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles*, en *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingen, 1893.

<sup>24</sup> *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904.

que una prenda para los discípulos de su participación en el advenimiento del Reino.

En el número de las interpretaciones dinámicas de la cena hay que colocar, finalmente, las de N. Schmidt<sup>25</sup>, Ferdinand Kattenbusch<sup>26</sup> y Fr. Dibelius<sup>27</sup>. Los dos primeros llaman a la última cena un *símbolo-alianza*, el símbolo eficaz de la nueva alianza concluída entre Dios y su pueblo, como término de la alianza y de los sacrificios de la antigua Ley. Dibelius, en cambio, habla de un *símbolo-testamento*, porque prefiguración simbólica de la Pasión, la cena fué al mismo tiempo la expresión solemne de la última voluntad salvífica del Señor, y esta significación es la que le ha asegurado el valor jurídico de un testamento, sellado con la sangre de Cristo.

### III.—EL RELATO PAULINO SEGÚN BRANDT, EICHORN, HOFFMAN Y SPITTA

En todas estas interpretaciones se parte del supuesto de que la última cena es un acto, cuyos caracteres simbólicos o figurativos excluyen toda reiteración, una vez realizada la verdad figurada en la cruz. Ahora bien, como la Eucaristía se nos presenta en el relato de San Pablo como una conmemoración y repetición de la cena del Señor en la iglesia de Corinto, se ha venido a concluir que es una creación del mismo Apóstol o de las primeras comunidades cristianas, y que por lo mismo no puede menos de ser distinta de la cena celebrada por Jesús. Mientras que ésta no fué sino una parábola en acción, o cuando más una especie de banquete fraterno, funerario o escatológico, la cena del Señor constituyó en el cristianismo naciente el centro de su culto.

Los protestantes liberales y racionalistas han tratado de explicar así ese salto sobre el abismo. Al principio no se dió sino una simple fracción de pan como signo de la fraternidad cristiana en recuerdo de las comidas celebradas con Jesús. No hubo ninguna conmemoración de la muerte del Señor, y menos alguna profesión de fe en la presencia real de Cristo. Pablo fué quien vino a introducir esa novedad, con buena intención sin duda. Injertó, pues, sobre el ágape palestinese la institución de un banquete sacramental, y se la atribuyó al mismo Señor, que se hubiera dado así en manjar espiritual poco antes de su muerte.

Muchos ven en esa iniciativa la influencia de los misterios paganos sobre Pablo y los medios en que se desenvolvió el cristianismo primitivo dentro del mundo greco-romano. Una vez que se recobraron los

<sup>25</sup> *The Character of Christ's last Meal*, Boston, 1892.

<sup>26</sup> *Das heilige Abendmahl*, en «Christliche Welt», 1895.

<sup>27</sup> *Das Abendmahl*, Leipzig, 1911.

discípulos —dice W. Brandt— introdujeron algunas comidas en común, en memoria de las celebradas en su vida pública por Cristo. Y atento a una necesidad religiosa, en la que reconoció una revelación y hasta una orden dada por el Señor, Pablo hizo de esas comidas una conmemoración ritual de la última cena y de la muerte sacrificial de Jesús <sup>28</sup>.

A. Eichorn y J. Hoffmann adoptan fundamentalmente el punto de partida de Brandt: la existencia de comidas en común como símbolo de fraternidad entre los fieles en un ambiente escatológico. Fué por una evolución lenta, casi imperceptible, cómo los fieles fueron interpretando la última cena como una predicción de su muerte expiatoria, hecha por Jesús, y bajo la influencia de la teología de la redención y de las ideas escatológicas fueron relacionando los ágapes fraternales con la cena así interpretada del Señor <sup>29</sup>.

F. Spitta sueña en la influencia ejercida por la celebración de la segunda Pascua el día 30, después de la gran solemnidad del 15 de Nisán <sup>30</sup>. Fué, pues, al celebrar esta segunda Pascua el 14 de Ijar en Galilea, cuando los discípulos reflexionando sobre los acontecimientos del 14 de Nisán, comprendieron que Jesús, muerto aquel día, había pasado a ser el cordero pascual anunciado por los profetas <sup>31</sup>. Y reteniendo esta identificación, la asociaron a los banquetes pascuales celebrados en adelante. Así nació la fe en una Pascua nueva, instituída por el Señor. Las mismas apariciones de los cuarenta días no habían sido ajenas a la nueva creencia de la presencia real de Cristo, muerto y gloriosamente resucitado, en la Eucaristía <sup>32</sup>.

#### IV.—EL SACRAMENTALISMO DE LOS RELATOS SEGÚN WEINEL Y EDUARDO MEYER

Para Weinel los relatos se resuelven en dos tipos «del todo irreconciliables, en cuanto a su tenor y contenido, entre sí»: el de Marcos (14, 22-25) y el de Pablo (I Cor 11, 23-25). A Mateo se le echa por la borda, por creerle muy coloreado de *sacramentalismo*, y otro tanto a Lucas, por estimar su relato un conglomerado del que no cabe

<sup>28</sup> W. BRANDT, *Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1893.

<sup>29</sup> A. EICHORN, *Das Abendmahl im Neuen Testament*: «Hefte zur christlichen Welt», fasc. 36, Leipzig, 1898. De manera parecida, con algunas variantes, J. Hoffmann, Jülicher, C. Clemen y E. Gräfe.

<sup>30</sup> Num 9, 10-11.

<sup>31</sup> I Cor 5, 7.

<sup>32</sup> SPITTA, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*, en *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I, Göttingen, 1893.



sacar nada en limpio<sup>33</sup>. Quedan, pues, Pablo y Marcos, y entre ellos se da opción para escoger. No hay duda de que «el relato de Pablo es el más antiguo, y no obstante tenemos que decidírnos contra él»<sup>34</sup>. Y ¿por qué? ¡Porque está marcado de *sacramentalismo*! «De donde si poseemos dos relatos de la última cena de Jesús, el uno con el pensamiento sacramental, y el otro sin él, es este último el que hay que preferir»<sup>35</sup>: porque «es seguro, en todo caso, que Jesús no quiso instituir sacramento alguno»<sup>36</sup>.

Es el historiador de los orígenes del Cristianismo, Eduardo Meyer, quien nos vuelve al terreno firme de la historia, recordándonos que «la tradición relativa a la cena pertenece al más antiguo estado del Evangelio: el que Pablo recibió por tradición en Damasco» al día siguiente de su conversión. Y observa que, para atribuir a Pablo una tradición especial distinta de la de la gran Iglesia, como lo hizo Wellhausen, es preciso dar al texto de la I Carta a los Corintios, 11, 23, «un sentido enteramente falso». Subraya a continuación cómo el relato de Marcos coincide literalmente en sus líneas generales con el de Pablo», y llega a la conclusión de que las pocas diferencias modales que median entre ambos son insignificantes, pues «las cristianidades a las que escribe Marcos, sabían a qué atenerse»<sup>37</sup>.

¡Se entrevé lo que después de esta crítica, tan objetiva y certera, queda en pie de las pretendidas incompatibilidades de Weinel! Pero aunque nos suene a una inconsecuencia y contradicción, es el mismo Eduardo Meyer quien, llevado de idéntico temor de *sacramentalismo*, estima «altamente problemática la cuestión de saber si es auténtica alguna parte de las palabras puestas aquí en labios de Jesús». Y la única razón que nos presenta de su duda es ésta: «El pensamiento de que la comunidad entra en unión inmediata con El, participa de una comunión mística o mágica, y recibe en realidad su cuerpo y su sangre mediante la recepción del pan y del vino en el ágape común, *no ha podido ser expresado nunca por Jesús*, al menos en un banquete, al que asiste y en que toma parte todavía en vida»<sup>38</sup>. Es preciso, pues, atribuirlo a una creación de la comunidad cristiana más antigua, anterior a Pablo, y sin infiltración alguna pagana. «La concepción —dice— ha brotado toda entera del suelo cristiano»<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen (1921) 73-74.

<sup>34</sup> WEINEL, ob. cit., p. 74.

<sup>35</sup> WEINEL, ob. cit., p. 74.

<sup>36</sup> WEINEL, ob. cit., p. 75.

<sup>37</sup> E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, Berlín (1921) 174-176.

<sup>38</sup> E. MEYER, ob. cit., p. 179.

<sup>39</sup> E. MEYER, ob. cit., p. 180.

Entre los estudios de esa misma época hay que registrar dos de Gillis P. Wetter sobre las antiguas liturgias cristianas<sup>40</sup>. La tesis que en ellos defiende, puede resumirse así: «La Eucaristía era primitivamente un misterio cristiano, que presentaba numerosas analogías con los misterios paganos de la época; celebrábase en él la muerte y la resurrección de Cristo. El rasgo esencial de este misterio era la aparición o la epifanía de Dios: aparecíase en medio de los suyos que le saludaban y celebraban con entusiasmo su triunfo sobre la muerte y el infierno.» Es el tema que viene estudiado en su primer volumen: el *Misterio Cristiano*.

En el segundo, el *Sacrificio Cristiano*, o más exactamente la *Ofrenda Cristiana*, Wetter investiga lo que se ofrecía a Dios en la Eucaristía. En su origen, piensa él, no se trataba del cuerpo ni de la sangre de Cristo, sino únicamente de las ofrendas de los fieles. De este modo dos elementos de importancia desigual y de fuente bien distinta hubieran impreso en los orígenes sus caracteres sobre la Eucaristía: la epifanía del Señor apareciéndose entre los fieles, y la ofrenda del pan y del vino a Dios. En el primero se reconocería una influencia pagana; y en el segundo, una influencia judía.

La conjunción de estas dos fuentes hubiese puesto en contacto esas concepciones heterogéneas: «el Cristo presente, y los elementos ofrendados a Dios, haciendo nacer el sacrificio de la Misa»<sup>41</sup>.

La Eucaristía sería según eso un *misterio* y un *sacrificio*. Un misterio, en cuanto envolvía la conmemoración simbólica, eficaz y mística de la Pasión y Muerte del Señor. Como todo misterio, comprendía un conjunto de ritos que se creían eficaces y realizaban de manera real, objetiva, la presencia y epifanía de Jesús en medio de sus fieles. Con todo, a Cristo se le creía presente más en la asamblea que en el pan o en el vino; y su presencia revestía un aspecto escatológico y pneumático, provocado, más que por las palabras de la institución, por la virtud misteriosa de los cánticos y acciones de gracias. Luego se concebiría esta epifanía de manera más material y masiva, incorporada a los elementos materiales del misterio.

En el momento en que esta última transformación se obraba, la Eucaristía estaba a punto de ser un *sacrificio*. Y pasó a serlo bajo la influencia de un rito tomado del judaísmo contemporáneo: la ofrenda de los dones alimenticios, rito que se yuxtapuso al misterio, herencia del sincretismo helenístico. En efecto, al principio de la era

<sup>40</sup> G. P. WETTER, *Altchristliche Liturgien: I. Das christliche Mysterium, Studie zur Geschichte des Abendmahles*, Göttingen, 1921; II. *Das christliche Opfer, Neue Studien zur Geschichte des Abendmahles*, Göttingen, 1922.

<sup>41</sup> J. LEBRETON, *Les origines de la liturgie et de la dogmatique chrétiennes: «Recherches de Science Religieuse», XIV, Paris (1924) 345-346; L. DE GRANDMAISON, *Les récits de la cène du Seigneur et son sens*, ob. cit., II, p. 71.*



cristiana, y siguiendo el ejemplo del Señor y las costumbres establecidas en las iglesias de Palestina, la Eucaristía venía acompañada de una comida en común o ágape cristiano. Los platos servidos en él procedían de algunos fieles más ricos, en un principio; más tarde, de cotizaciones voluntarias de toda la comunidad cristiana. La ofrenda de los víveres, objeto de un conjunto de ceremonias, pasó a ser pronto un verdadero sacrificio de primicias.

No pudo, con todo, mantenerse como rito independiente este sacrificio, y desde el momento en que se afirmó la transubstanciación de los elementos eucarísticos, la ofrenda de las primicias se vió despojada de su importancia primera, se combinó con el misterio eucarístico, e imprimió por primera vez a éste su carácter de sacrificio. En adelante se concentrará la atención de los fieles en los elementos materiales, que pasaron a ser el cuerpo y la sangre del Señor, y a favor de una confusión, hábilmente explotada, las oraciones compuestas para la ofrenda de los dones alimenticios, pasaron a la oblación de los elementos eucaristizados, y acabaron por romper la unidad de las antiguas oraciones, con la unidad del canon eucarístico primitivo <sup>42</sup>.

#### V.—DOS FORMAS PRIMITIVAS DE LA EUCARISTÍA SEGÚN LIETZMANN

La característica principal de la nueva teoría, presentada en 1926 por Lietzmann, consiste en la afirmación de dos formas distintas e igualmente primitivas de la Eucaristía <sup>43</sup>. Después de una introducción a las fuentes litúrgicas, Lietzmann estudia y analiza las liturgias orientales y occidentales, llegando a la conclusión de la coexistencia de dos tipos primitivos: el tipo romano de la *Traditio Apostolica*, y el tipo alejandrino del *Canon de Serapión*. El primero continuaría la Eucaristía Paulina, y el segundo remontaría a la Eucaristía celebrada en las iglesias de Palestina.

He aquí cómo se habrían constituido los dos tipos de liturgias. Después de la muerte y la resurrección de Cristo, las primeras comunidades de Palestina, movidas de su fe en la existencia celeste de Jesús y en su presencia espiritual en medio de los fieles, volvieron a resucitar una de las costumbres más caras al Maestro, a saber, la práctica de las comidas en común o la *Tischgemeinschaft* <sup>44</sup>. El rito era simple, pero quedó penetrado de esperanzas escatológicas. Un

<sup>42</sup> G. P. WETTER, *Altchristliche Liturgien*, t. II, *Das christliche Opfer*, Göttingen, 1932; COPPENS, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, Louvain, 1927.

<sup>43</sup> H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926.

<sup>44</sup> Mat 18, 20.

miembro de la comunidad tomaba el pan, lo bendecía, lo rompía, lo distribuía a los comensales. El banquete venía entrecortado por exclamaciones de gozo mesiánico. Al invidatorio de *Maranathá* se respondía por el canto entusiasta del *Hosanna*. Dada la condición humilde y las costumbres simples de la Iglesia naciente, la copa de vino que entre los judíos cerraba ordinariamente la comida, faltaba con frecuencia entre los cristianos. Por lo demás, era exactamente el ritual de las comidas en común, celebradas por todo grupo de discípulos reunidos en torno a su Maestro para la fracción del pan.

La Eucaristía palestinese primitiva vendría atestiguada de una manera implícita por el tenor original del discurso sobre el Pan de vida en el capítulo VI de San Juan, así como por las antiguas pinturas murales de las Catacumbas y por el uso exclusivo del agua, del queso y otros alimentos, en algunas liturgias antiguas<sup>45</sup>. Y de manera explícita en Act 2, 42 y 46; 20, 11; 27, 35; Lc 24, 30 y 35; en varios pasajes de los *Actos Apócrifos* o de las *Homilias Clementinas*<sup>46</sup>, y en el rito del ágape, descrito en la *Traditio Apostolica* por San Hipólito<sup>47</sup>, ágape que por lo demás recibe todavía el título de *deípnon kyriakón*.

Sin embargo, muy pronto la Eucaristía primitiva revistió aspectos nuevos, fuera de Palestina sobre todo. En Jerusalén, donde los fieles continuaban frecuentando el Templo, se contentaban con los sacrificios oficiales del culto judaico<sup>48</sup>. Atribuían, por otra parte, a la Eucaristía misma un carácter sacrificial, concediéndole la virtud expiatoria de los sacrificios de la Antigua Ley, y considerando sus elementos como vehículos sobrenaturales de una fuerza de santificación misteriosa y sagrada. Más tarde, la Eucaristía Paulina imprimió también su carácter sobre el ritual de las iglesias de Palestina. Comunicóle el cáliz de bendición<sup>49</sup>, y en parte también el tenor de la acción de gracias por los beneficios acordados a los fieles por el Señor Jesús.

Conservóse, con todo, por largo tiempo una gran libertad en el rezo de las oraciones eucarísticas<sup>50</sup>. La evolución desembocó en una liturgia del tipo de la de Serapión. Esta conserva según Lietzmann muchos rasgos de semejanza con la antigua Eucaristía palestinese, si bien veladas bajo las influencias de la Eucaristía Paulina, del ritual de la sinagoga y de las plegarias helenísticas. Se hallan algunas trazas del antiguo rito palestinese en la liturgia de San Marcos.

<sup>45</sup> LIETZMANN, ob. cit., p. 248.

<sup>46</sup> *Acta Iohannis*, CVI-CX; *Acta Thomae*, XXVII-XXIX; XLIX-L; CXXXIII; *Hom. Clem.*, XI, 36; XIV, 1.

<sup>47</sup> LIETZMANN, ob. cit., p. 249.

<sup>48</sup> Act 3, 11; 5, 12; 21, 26.

<sup>49</sup> I Cor 11, 27; *Didaché*, IX.

<sup>50</sup> *Didaché*, X, 6.

Distinta desde sus orígenes de las comidas celebradas fraternalmente por la Iglesia de Palestina, la Eucaristía Paulina, constituída ya desde el año 50 en la comunidad de Corinto, se relaciona directamente con la última cena, celebrada por Cristo la víspera de su muerte con los Doce. No fué una comida pascual, sino una simple comida en común, parecida a las de las comunidades palestinas, aunque algo más solemne, ya que contó con la bendición de una copa de vino. Bajo el golpe de una emoción profunda, que le ahogaba ante la visión de su Pasión y Muerte, Jesús se comparó con las víctimas de la Antigua Ley, y llamó a su sangre, pronta a derramarse, la prenda de una alianza nueva.

San Pablo se inspiró en los gestos del Señor para crear su concepción personal de la Eucaristía. Y una revelación vino a confirmar su interpretación de la cena, intimándole la orden de reiterar la última cena del Señor<sup>51</sup>. Añádase a estos factores la influencia de las creencias señaladas en la Resurrección de Jesús, así como de su inminente Parusía, y se tendrán explicados los orígenes de la Eucaristía según Lietzmann.

Desde el punto de vista del rito, la Eucaristía Paulina se distinguió desde sus orígenes por el recitado de las palabras de la institución, por la importancia de la oración llamada *anámnesis*, imponiendo la reiteración del acto, por la bendición de la copa de vino, por la mención de la sangre de la nueva alianza, por el ágape unido a la cena del Señor. En cuanto a las creencias solemnemente formuladas en su relato, además de la espera escatológica y del recuerdo de su Pasión y Muerte, la Eucaristía Paulina proclamó el carácter sacrificial de esa misma muerte, insistió como nadie en la presencia real del Señor y en la gracia de la *koinonía* o unión mística con Cristo, realizada por la presencia sacramental del Señor.

Y fué la Eucaristía Paulina la que triunfó en la Iglesia, imponiéndose en la mayor parte de las nacientes cristiandades<sup>52</sup>. Se la reconoce en la mención explícita de la manducación de la carne del Señor y en la teología de la redención que la acompaña. Sufre, con todo, ciertas modificaciones, al no tardar en separarse el ágape de la cena del Señor, cuando vino yuxtapuesta la bendición del cáliz-vino a la del pan, y al trasponerse sobre todo la celebración de la Eucaristía a las primeras horas de la mañana del domingo. Al juntarse entonces la Eucaristía a la *synaxis* didáctica, tomó de la liturgia sinagoga ciertas oraciones y bendiciones; y el ágape degeneró a su vez rápidamente, separada de la cena del Señor. En algunos lugares fué una liturgia secundaria, celebrada a la tarde, conservando cierto carácter eucarís-

<sup>51</sup> LIETZMANN, ob. cit., pp. 254-255.

<sup>52</sup> I Cor 11, 23-34.

tico<sup>53</sup>; y en otros perdió del todo ese carácter, pasando a ser lo que fueron primitivamente las comidas en común dentro de las iglesias de Palestina<sup>54</sup>.

#### VI.—LA CRÍTICA HISTÓRICA Y LITERARIA DE LAS FUENTES HECHA POR LOISY

Resultan mucho más avanzadas las posiciones de Alfredo Loisy, hasta sostener que esta leyenda estilizada de la Eucaristía es obra de la imaginación creadora de Pablo. Al relato primitivo de la Cena del Señor, simple banquete de despedida, con presentimientos de un fin inminente y el recuerdo de su advenimiento glorioso, descontado en vano como próximo, se hubiera sustituido bajo el influjo de Pablo, influido a su vez por la mística pagana, si no en cuanto al detalle de los ritos, al menos en cuanto a la concepción general, una versión totalmente nueva. Esta versión que Pablo recibiera, o creyera haber recibido en una visión, en una especie de apocalipsis<sup>55</sup>, transformó el episodio amistoso en una gnosis sacramental, en que se introdujeron *el cuerpo y la sangre* de Cristo, la *nueva alianza*, la comunión, el carácter sacrificial y propiciatorio del rito. Impuesta por el apóstol visionario a las iglesias por él fundadas, esta interpretación pasó a la cristiandad universal. Nuestros relatos evangélicos actuales y aun el de Marcos, en el que los elementos *redaccionales* son menos visibles y menos numerosos, representarían un compromiso entre las dos tradiciones, con vestigios de la primera que subsiste todavía bajo el triunfo completo de la segunda<sup>56</sup>.

Eso escribía Loisy por el año 1922. En 1933 añadía estos nuevos complementos a su crítica histórica y literaria de las fuentes.

«El relato de la cena mística en la 1.<sup>a</sup> Carta a los Corintios pertenece a la evolución del misterio cristiano, a una etapa de este misterio, que es anterior a Justino y aun a la redacción canónica de los tres primeros evangelios; pero notablemente posterior a Pablo y a la era apostólica. Debe colocarse en el período de tiempo, en que la comida en común de los fieles va a transformarse en acto litúrgico, y tiende conscientemente a esa transformación por autoridad apostólica. Ahora bien, la transformación está lograda en los días de Justino; lo estaba ya en los de Marción y aun en los de Plinio en Bitinia. Pero acababa de realizarse, contribuyendo a ello los reglamentos imperiales, relativos a las confraternidades. La página sobre la cele-

<sup>53</sup> *Canones Hippolyti*, Tertuliano.

<sup>54</sup> *Traditio Hippolyti*.

<sup>55</sup> I Cor 11, 23-26.

<sup>56</sup> A. LOISY, *Les livres du Nouveau Testament*, París (1922) 9-12.

bración de la última cena se hubiera, pues, redactado hacia esa fecha y en un medio, en que se guardaba aún el recuerdo de Pablo»<sup>57</sup>.

Loisy no está de acuerdo con «muchos críticos protestantes, que han pensado y piensan todavía que las palabras simbólicas: *Este es mi cuerpo, ésta es mi sangre*, o al menos las primeras, pertenecen a la tradición evangélica primera y fueron pronunciadas realmente por Jesús, si bien en sentido muy distinto de aquel, en que las ha entendido la tradición con Pablo... Hipótesis gratuita y por lo mismo temeraria», según él, «visto que las palabras de que se trata no se adaptan naturalmente sino a la interpretación mística»<sup>58</sup>.

Por lo demás, «estos críticos —añade Loisy— no se han percatado bastante de la perfecta incoherencia que presenta el relato de Marcos<sup>59</sup>, de quien depende Mateo<sup>60</sup> y Lucas»<sup>61</sup>.

Y estando con ellos comiendo,  
tomando un pan y pronunciada la bendición,  
lo partió, y se lo dió a ellos, y dijo:  
Tomad, *éste es mi cuerpo*.  
Y habiendo tomado un cáliz,  
y dando gracias, se lo dió, y bebieron de él todos.  
Y les dijo: *Ésta es mi sangre* de la alianza,  
que es derramada por muchos.

«A primera vista las palabras: *Este es mi cuerpo*, son para todo lector no advertido sencillamente ininteligibles. Se le supone, pues, advertido de ello al lector. El sabe, no lo que Jesús, en la hipótesis de nuestros críticos no hubiera dejado de añadir para comentar un enigma parecido, sino lo que pensaba de ello el evangelista, o lo que se pensaba en el grupo cristiano, para el que se escribió el segundo evangelio. El sentido de la palabra misteriosa: *Este es mi cuerpo*, está coordinado al sentido de la palabra igualmente misteriosa: *Ésta es mi sangre*. Se trata del cuerpo crucificado, del cuerpo destrozado de Jesús, que el pan representa —algo artificialmente, no habiendo sido despedazado—, como el vino del cáliz representa la sangre de Jesús —no menos artificialmente, ya que su sangre no fué derramada a chorro, como lo hubiera sido, de haber sido decapitado Jesús—. En suma, mal se concibe a Jesús, o más bien, ni se le concibe diciendo tales palabras alegóricas —porque no se trataría en manera alguna de parábola— en vez de decir simplemente por qué se expone a la muerte. Esas expresiones místicas no hacen sentido alguno, sino en relación con el sacramento cristiano ya creado y como interpretación del mismo»<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> A. LOISY, *La naissance du Christianisme*, París (1933) 308.

<sup>58</sup> LOISY, ob. cit., p. 310.

<sup>59</sup> Mc 14, 22-25.

<sup>60</sup> Mt 26, 26-29.

<sup>61</sup> Lc 22, 14-20.

<sup>62</sup> LOISY, ob. cit., pp. 311-312.

Además, «se diría que el narrador evangélico casi no previó la explicación mística del cáliz. La explicación mística del pan ha sido colocada en el momento oportuno, cuando Jesús da a sus discípulos el pan partido. Para el cáliz, en cambio, escribe el evangelista: *Él se lo dió, y todos bebieron de él* <sup>63</sup>. De donde resultaría que el cáliz estaba vacío al decir Jesús: *Ésta es mi sangre* <sup>64</sup>. No había ya más de *ésto*. ¡Torpeza de redacción!, se dirá. La torpeza es, en efecto, tan flagrante, que Mateo la ha corregido, al escribir a propósito del cáliz: *Y Él se lo dió diciendo: Bebed de él todos, porque ésta es mi sangre* <sup>65</sup>. Pero no hubiera existido semejante torpeza, de haberse previsto las palabras: *Ésta es mi sangre* en la redacción fundamental de Marcos <sup>66</sup>.

«Por el contrario, la fórmula: *Él se lo dió, y bebieron de él todos*, se acomodaría naturalmente a lo que sigue y que por lo demás reclama: *Y les dijo: En verdad os digo que no beberé ya más del fruto de la vid*, etc. Donde se da por sobrentendido que Jesús bebió, como los demás, del vino del cáliz, como también se da a entender que comió antes del pan. Pero las palabras místicas: *Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre*, no implican que Jesús haya participado de los elementos de la cena, lo que equivaldría a decir que se alimentó místicamente de su propia carne y de su propia sangre. Por lo que se confirma la imposibilidad de atribuir esas palabras a Jesús todavía en vida. La participación mística en el cuerpo y la sangre de Cristo no se entiende bien sino por relación a Jesús-espíritu o *pneuma*, no por relación a Jesús presente en su carne y conversando con sus discípulos.

«Por lo demás, no hace falta ser un gran especialista en materias de crítica para percatarse que las palabras sobre el cuerpo y la sangre eucarísticos de Cristo están concebidas en una corriente totalmente distinta de ideas que la afirmación: *Yo no beberé más del fruto de la vid* <sup>67</sup>.

«La superposición que aparece así en Marcos no interesa solamente a la crítica literaria del segundo evangelio, sino a la historia de la cena cristiana. Existió ante todo un relato evangélico, en que venía concebida la cena como anticipación del festín de los elegidos, no como participación mística y actual del cuerpo y de la sangre del Señor. Como se conjeturó hace tiempo, ese relato debía contener, en vez de: *Éste es mi cuerpo*, palabras análogas a las que se dicen sobre el vino: *No comeré ya más*, etc., y que parecen haber sido conservadas, con sustitución de la Pascua por el pan, en la redacción de Lucas» <sup>68</sup>.

«Este relato no presentaba la cena como una institución formal de Jesús; la sentía como una especie de repetición obligada de la última cena, en que venía condensado, por decirlo así, el recuerdo de la commensalidad ordinaria de Jesús con sus discípulos, y en que se perpetuaba igualmente el recuerdo

<sup>63</sup> Mc 14, 23.

<sup>64</sup> Mc 14, 25.

<sup>65</sup> Mt 26, 27-28.

<sup>66</sup> LOISY, ob. cit., p. 312.

<sup>67</sup> Mc 14, 25.

<sup>68</sup> Lc 22, 15-16.



de su muerte. Esta cena primitiva no se creía que representase la muerte del Señor, sino que la recordaba, la conmemoraba, quedando toda dominada, como hacía tiempo el pensamiento del mismo Jesús, por las perspectivas del gran acontecimiento: figura o anticipación del banquete de los elegidos en el reino de los cielos, con el sentimiento vivo de la presencia invisible de Jesús muerto y sin embargo siempre vivo»<sup>69</sup>.

«Este tipo de cena —termina Loisy— no es sólo judío-cristiano, sino que debió de ser el del banquete cultural, tanto de los étnico-cristianos como de los judío-cristianos durante largo tiempo; y no hay para qué decir que esta cena escatológica no ha cedido súbitamente su puesto a la cena mística, cuyo modelo viene dibujado en la 1.<sup>a</sup> Carta a los Corintios. La fecha aproximada de esta transformación sería asimismo la de las modificaciones introducidas en los escritos evangélicos, añadamos aquella en que la Pascua dominical quedó sustituida en las más de las comunidades por el uso llamado *cuartodecimán*, aquella en que la cena comunitaria cesó de ser una cena, para pasar a ser una liturgia. Cosa que no ocurrió sino después del año 70, y probablemente hacia el fin del siglo I o el comienzo del II»<sup>70</sup>.

## VII.—LA CRÍTICA DE RODOLFO BULTMANN

Las palabras litúrgicas, que hacen de la cena del Señor un sacramento, vienen transmitidas del todo coincidentes en lo sustancial por Pablo y por Marcos según el Profesor de la Universidad de Tübingen y el prestigio mayor de la Teología Protestante alemana en nuestros días, Rodolfo Bultmann. Mateo y Lucas dependen de Marcos, y Lucas además de Pablo.

Las palabras primitivas de la liturgia eucarística, que entrañan la acción sacramental, son sólo aquéllas: *Este es mi cuerpo, ésta es mi sangre*. Y este motivo primario del texto es el que indica el sentido de la acción. Y ¿cuál es el sentido primitivo de esa acción? Si los fieles se incorporan por el gusto del pan y del vino al cuerpo y la sangre de Jesús, en ese caso el pensamiento fundamental es el de la *comunión sacramental*, la comunión de los fieles con el Señor.

Y que la comunión sacramental es el sentido propio de la cena del Señor, lo prueba también la 1.<sup>a</sup> a los Corintios, 10, 16: *El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo?* Estas preguntas retóricas muestran que Pablo presupone ese sentido como algo sabido para sus lectores. El versículo 17 lo confirma por una aplicación propia del Apóstol: *Puesto que uno es el pan, un cuerpo somos la muchedumbre; pues todos participamos de un solo pan*, es decir, que por la comunión sacramental se unen en un cuerpo todos los que participan en ella, donde *sôma* no es una descripción metafórica de la unidad, sino el *sôma Xristoû*, el cuerpo

<sup>69</sup> LOISY, ob. cit., p. 313.

<sup>70</sup> LOISY, ob. cit., pp. 313-314.

de Cristo. La unidad de los fieles sólo puede fundarse por la unidad del pan, si el pan es el cuerpo de Cristo. La misma concepción viene expresada en Juan 6, 51b-58: quien come la carne y bebe la sangre de Jesús, posee la vida eterna.

Y la cena del Señor se ha entendido en el cristianismo helenístico *como sacramento en el sentido de los misterios*, y con relación especial a la última cena celebrada por Jesús. Así lo insinúan las palabras introductorias del relato de Pablo: «El Señor Jesús, en la noche en que era entregado tomó pan, y habiendo dado gracias, lo partió y dijo: Este es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria de mí»<sup>71</sup>. Y todo ello en misteriosa recordación de la Pasión y Muerte de Jesús: «Porque cuantas veces comiereis este pan y bebiereis el cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga»<sup>72</sup>.

El primer testigo, pues, del sacramento de la cena del Señor es Pablo. Pero no es que él lo haya creado, como tampoco el bautismo, sino que lo ha encontrado ya fundado en el cristianismo helenístico. Y si Pablo alude a haberlo recibido directamente del Señor: «Porque yo recibí del Señor lo que os entregué», no es que se refiera a una revelación personal, sino a una tradición que se le ha comunicado, procedente del Señor, como muchos lo interpretan<sup>73</sup>.

Pero ¿ha sido el cristianismo greco-romano el que ha creado la cena sacramental del Señor, o es la interpretación de una costumbre transmitida, esto es, de la cena en común procedente de la primitiva comunidad cristiana? Se hace imposible responder a esta pregunta. Sería, con todo, comprensible y natural que aquellos banquetes, que servían de lazo de unión entre los fieles dentro de la tradición judía y cristiana, se hubieran transformado en actos de culto sacramentales dentro de las comunidades helenísticas, y acaso sea éste el proceso más probable dentro del problema eucarístico<sup>74</sup>.

#### VIII.—POSICIÓN NOVÍSIMA DEL PROFESOR FRANZ J. LEENHARDT

Nos interesa, por fin, registrar dos recientes estudios del Profesor de la Universidad de Ginebra, Franz J. Leenhardt, 1948, 1955<sup>75</sup>.

Frente a la mayoría de los críticos protestantes y racionalistas, se resiste a negar a Jesús la paternidad del rito eucarístico, tal cual lo practicó la primitiva Iglesia, así como a admitir en los orígenes dos

<sup>71</sup> I Cor 11, 23-23.

<sup>72</sup> I Cor 11, 26.

<sup>73</sup> I Cor 11, 23.

<sup>74</sup> R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen (1954) 144-149.

<sup>75</sup> LEENHARDT, *Le Sacrement de la Cène*, Neuchâtel, 1948; *Ceci est mon corps, explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Neuchâtel, 1955.

concepciones opuestas, de las que la una, jerosolimitana, veía en la Cena un banquete gozoso con el Resucitado, mientras que la otra (paulina) hacía de ella un memorial de la muerte del Crucificado.

Porque para él esos dos aspectos, de inmolación redentora y de gozo escatológico, estuvieron relacionados con el rito eucarístico desde su institución primera por Cristo. Sabiendo que el plan de su Padre exigía el sacrificio de su vida por los pecadores, pero con la promesa segura de un triunfo resonante en el Reino mesiánico, Jesús quiso encerrar esta su voluntad salvífica en un rito que guardaría para siempre su expresión actual y eficaz para cuantos habían de repetirlo con fe.

Escogió para ello el rito de la pascua judía. Poco importa que la última cena haya sido un banquete pascual, o no, cosa imposible de decidir históricamente por un sí o un no categorífico; pero aun cuando la Cena hubiera tenido lugar la víspera de la Pascua conforme a la cronología de San Juan, es cierto que estuvo toda penetrada de una atmósfera pascual, y eso basta <sup>76</sup>.

En ese memorial, que hacía revivir en el alma judía la liberación del yugo abominable de Egipto y la entrada en la tierra de promisión, Jesús hallaba un marco privilegiado para encuadrar su propio rito, que había de rebasar el antiguo, sustituyéndolo para siempre. Rito al que Leenhardt no teme llamar *sacramento*, porque realiza con una eficacia sobrenatural lo que significa. Quien se acerca a este rito sacramental y renueva sus gestos con fe, participa realmente en la obra redentora y en el triunfo de Cristo, es puesto en su *presencia* espiritual, recibe el fruto del perdón obtenido en la cruz y se siente asociado a la *vida* de su reino glorioso en la era escatológica.

A este su primer estudio de 1948 se ha sumado en 1955 otro segundo, consagrado más a una reflexión filosófico-teológica sobre la esencia misma del rito instituido por Jesús, que a la exegesis crítica de las fuentes eucarísticas. Bajo una forma sencilla y privada de apariencias científicas, expone un pensamiento vigoroso y personal, que vuelve a descubrir ciertos valores, perdidos hace tiempo para el Protestantismo moderno, pero sin llegar a las últimas consecuencias. De ahí que, junto a concepciones conocidas y tradicionales en nuestras escuelas, aparezcan con frecuencia reticencias y negaciones, que nos desconciertan en la lectura de esas páginas. Son tres los puntos que principalmente toca en su estudio el Profesor de la Universidad de Ginebra: la eficacia de la palabra: *Este es mi cuerpo, ésta es mi sangre*; el valor sensible del rito sacramental; y el sacrificio y la presencia eucarísticas.

<sup>76</sup> Una solución parecida de THEO PREISS en «Theologische Zeitschrift», IV (1948) 81-101.

<sup>77</sup> LEENHARDT, *Ceci est mon Corps*, p. 28.

La palabra eucarística de Jesús vale por el don del pan-cuerpo, que acompaña y explica. «Es a la imagen de Yahvéh, que habiendo creado el universo, lo ha ordenado por su palabra, y continúa dirigiéndolo por su palabra»<sup>77</sup>. Cristo «puede hablar con esta soberanía, y cuando él dice del pan: *Este es mi cuerpo*, no constata, sino que decreta un nuevo valor de este elemento». La eficacia de su palabra es tal, que no teme adoptar Leenhardt la fórmula *ex opere operato*, que tiene la ventaja de hacer depender el efecto del sacramento, no de la cosa, ni del celebrante, ni del participante, sino de sólo Cristo, que habla y que da.

Pasa luego a proponer una noción nueva de *sustancia*, que no es la del pensamiento griego. Por encima de la realidad física de la cosa, que la hace objeto de experiencia, está su realidad profunda; por encima de su *manera de ser* está su *razón de ser*. Realidad profunda y razón de ser, que le vienen de su relación con Dios, y exigen la fe para ser percibidas. «La sustancia de una realidad está en la intención divina que allí se realiza»<sup>78</sup>; «la sustancia es la realidad última de las cosas, tal cual la reconoce la fe en la obra creadora de Dios y en su ordenación a la criatura»<sup>79</sup>. En ese sentido llega a hablar hasta de la *transustanciación*, como lo hace la teología católica. Ya que la Palabra soberanamente eficaz de Jesucristo decreta que el pan tenga desde ahora un nuevo valor en el orden de la salvación; este pan pasa a ser realmente otra cosa, distinta de lo que era, a los ojos de la fe; y continuando el mismo sobre el plano de la realidad física, adquiere una nueva sustancia, que procura la presencia corporal de Cristo, ofrendado en sacrificio sobre la cruz.

Estas afirmaciones del Profesor de Ginebra son de un interés enorme y arrojan nueva luz sobre la inquietud e insatisfacción del mundo protestante moderno frente a las teorías, que se han ido sucediendo en este siglo y medio, de espaldas a los textos históricos del Nuevo Testamento. Algunos podrán dudar con razón de si es un avance en el camino de la verdad este volver a los términos tradicionales, pero cambiando su sentido; y podrán otros reprochar al nuevo concepto de sustancia su carácter excesivamente nominalista o voluntarista. Pero lo que no se podrá poner en duda es el hecho de que nuestra época conoce una imperiosa necesidad de volver al modo de pensar y hablar bíblico, del que se había apartado el Protestantismo de este último siglo, y de que esta vuelta a la concepción y terminología de las fuentes impone una mayor fidelidad en la exposición del mensaje divino, sin arredrarse ante sus últimas consecuencias.

No se puede negar que Leenhardt va lejos en la eficacia que reconoce a la Palabra eucarística, y en el realismo que concede al efecto

---

<sup>78</sup> Ob. cit., p. 31.

<sup>79</sup> Ob. cit., p. 33.

resultante; pero tampoco cabe desconocer que tiene miedo de ir demasiado lejos, cayendo en el *sustancialismo estático* del pensamiento griego. Así se le ve caminar vacilante y aun echar marcha atrás a veces, con reticencias y negaciones que destruyen la línea de su pensamiento primero, como cuando afirma que «por importante que sea, esta Palabra (eucarística) es secundaria con relación al acto que explica, y aun pudo no ser proferida, bastándose el gesto por sí solo»<sup>80</sup>. En breve, no es ella la que obra por sí misma, «las palabras pronunciadas explicitan la voluntad de Jesús y la dan a conocer a los fieles participantes; pero no son ellas las que la realizan»<sup>81</sup>. Se asombrará uno de esta falta de consecuencia después de las afirmaciones anteriores; pero se explica por su miedo a admitir una eficiencia *mágica*, que le habían de reprochar sus colegas en el Protestantismo, que produciría su efecto en el ser mismo y sustancia de las cosas.

Diagnosticando luego una enfermedad de las iglesias reformadas, «tenemos miedo de lo que es concreto, sensible, encarnado»<sup>82</sup>, añade. Y, sin embargo, Jesús ha venido revestido de nuestra carne, asumiendo la realidad total del hombre, sanando los cuerpos y las almas; y ha enviado a sus discípulos, no sólo a predicar, sino a curar. «Lejos de volver atrás ante lo concreto, no hay que temer juntarse con Jesucristo en la realidad de su carne»<sup>83</sup>. Y es que el cuerpo es otra cosa que una materia indiferente: es para la persona el medio esencial de su inserción en el mundo, su órgano de expresión y de comunicación. También Jesús, después de haberse dado a sí durante su vida terrestre, ha querido por el rito de la Cena prolongar indefinidamente en los suyos el beneficio de su presencia corporal<sup>84</sup>. «El asume ese pan como su cuerpo, así como el órgano de su presencia y de su manifestación» a los fieles<sup>85</sup>.

Después de tales declaraciones se esperaría ver reconocida, en la pluma del teólogo protestante, la parte que corresponde al sacramento como rito sensible en la obra de la salvación. Pero pronto queda uno decepcionado, al registrar el extraño desconocimiento del plano sensible, esencial al orden sacramental. Diríase que el creyente, a quien Cristo ofrece la vida, es un alma desencarnada. Aberración que últimamente procede del punto de partida protestante, según el cual la salvación se obra por la fe sola; y como la fe no se dirige sino al alma, el mundo sensible en general, y el cuerpo humano en particular, vienen prácticamente barridos de la irradiación de la gracia.

<sup>80</sup> Ob. cit., p. 39.

<sup>81</sup> Ob. cit., p. 17.

<sup>82</sup> Ob. cit., pp. 17-28.

<sup>83</sup> Ob. cit., pp. 24-26.

<sup>84</sup> Ob. cit., p. 26.

<sup>85</sup> Ob. cit., p. 47.

Y la Cena del Señor ¿es un sacrificio?, se pregunta Leenhardt. Los católicos han exagerado por exceso, otorgando un valor demasiado independiente al sacrificio de la misa, en perjuicio del de la cruz. Pero también la reacción protestante ha exagerado a su vez por defecto, al rebajar la celebración de la Cena al rango de una simple conmemoración, sin semejanza sustancial con el sacrificio de la cruz. Leenhardt se esforzará por abrir un nuevo camino entre ambas vías.

La Cena es sin duda un sacrificio, en cuanto que Jesús da en ella su cuerpo en un don supremo, que expresa y resume el sacrificio de toda su vida, coronada por la cruz. Más que una simple conmemoración, es un *memorial*, la «restitución de una situación pasada, una vez desaparecida», como él se expresa <sup>86</sup>, o la «reiteración muy real en la que ocurre algo» muy positivo <sup>87</sup>. Pero tampoco sería un sacrificio en el sentido católico de la palabra, según el cual sería necesario *recordar* a Dios lo que Cristo ha hecho por nosotros, *aplicarle* por una ofrenda nueva y *obligarle* a cumplir sus compromisos.

Nos queda por examinar el último punto de la presencia eucarística en la obra de Leenhardt. «Fuera del acto en que se nos da el pan, éste no es ya nada... No está ya a la disposición del hombre como Cuerpo de Cristo... Fuera del gesto litúrgico asumido por Cristo, no puede haber allí sino pan» <sup>88</sup>. Este pan, que vuelve a ser pan después de la liturgia eucarística, sólo puede volver a ser Cuerpo en la liturgia siguiente, y esta disponibilidad, que hace de él «un llamamiento de la intención misericordiosa y permanente de Cristo, podría en rigor justificar su *reservación*. Mas la *terrible presión del fisicismo* y la *tentación de la idolatría* son tales, que será mejor abstenerse de una tal costumbre» <sup>89</sup>.

#### IX.—DECLARACIONES SENSACIONALES DEL TEÓLOGO PROTESTANTE

«Los teólogos romanos nos dan aquí una lección útil y provechosa, confiesa el Profesor Leenhardt. No son numerosos, es verdad, pero en fin lo bastantes para que su ejemplo nos hable con eficacia. Tienen la voluntad sincera de reinterpretar el depósito de la fe, que constituía la fuerza esencial de la Cristiandad en la aurora del siglo XVI. ¿Quién dirá cuál hubiera sido la actitud de nuestros reformadores, si hubiesen encontrado, para responder a su inquietud de fidelidad a la palabra de Dios, hombres como éstos de hoy, que se exponen para redescubrir el catolicismo auténtico? Entonces, ¿a qué dar, frente a esos hombres en marcha, el espectáculo del inmovilismo y del mal humor?

<sup>86</sup> Ob. cit., p. 47.

<sup>87</sup> Ob. cit., p. 48.

<sup>88</sup> Ob. cit., p. 59.

<sup>89</sup> Ob. cit., p. 60.



«Hablando a los que habían rechazado la predicación del austero Juan Bautista y que igualmente rechazaban ahora la nueva alegre y gozosa de la salvación, Jesucristo decía que se parecían a los niños sentados sobre la plaza pública, a quienes ninguna invitación puede arrastrar al juego. Se les brinda a tomar parte en la danza, y ellos quieren cantar lamentaciones; se les entonan lamentaciones, y ellos prefieren la danza. La advertencia va asimismo a quienes mostraran una cara sombría y un perfil siempre agrio al catolicismo, cualesquiera que fueran sus propuestas. Se comete una sinrazón al estar siempre de morros frente a los católicos. Hay que velar para no dar al perfil del protestantismo una mirada hosca y de mal humor, que llega a ser a veces aun de mala conciencia en esta materia.

«A ciertas horas, frente a ciertas reacciones vienen a plantearse cuestiones más graves. Se viene a preguntar si en muchos protestantes no están dominadas las reacciones por no sé qué inquietud y pánico. Sufro al decirlo aquí, porque es más decente lavar su ropa sucia en familia. Pero nadie ignora, y yo me digo que la lavandera presta un servicio útil a todo el mundo en el lavadero público... Nosotros tenemos reflejos torcidos, y a veces nuestro pensamiento ha perdido su libertad. La presencia del catolicismo romano a nuestro lado nos impone ciertas actitudes de defensa. Tenemos miedo de todo aquello que pueda acercarnos a ellos, todo cuanto pudiera aparecer como infiltración católica. ¿Es una verdadera preocupación de pureza doctrinal? Tal vez en la intención, y yo la aplaudiría, si fuera clarividente. Yo deseo que seamos vigilantes y clarividentes respecto de ciertas amenazas que acechan a la fe evangélica. Pero existe también una preocupación de pureza que nada tiene que ver frecuentemente con la defensa de valores esenciales del protestantismo auténtico.

«Nos tomamos todas las libertades y todas las fantasías, cuando éstas nos conducen lejos de Roma. No nos preocupamos siempre de saber a qué precio compramos esta seguridad inútil y a veces nociva. Con tal de que no sea sospechoso de romanismo, nos quedamos tranquilos, y eso nos basta. Ciertas extravagancias nuestras podrían explicarse así, y preferimos aguantarlas a desentendernos de ellas. No despertará sospechas de salirse de las normas del protestantismo un teólogo, que avanzara hasta los extremos límites del liberalismo teológico, todavía compatible con la fe cristiana, aun muy diluída. Pero apenas se habla de responder en la liturgia, o de arrodillarse en el culto durante las oraciones, he aquí que se os tacha de cripto-catolicismo. Hay en esta desproporción de reacciones algo de grotesco y de peligroso. Nos hemos dejado imponer de comportamientos absurdos.

«¡Cuántas de estas reacciones nos son perjudiciales! No se puede hacer que el catolicismo romano no haya heredado quince siglos de pensamiento y de experiencias. Es demasiado, se nos dirá, y la herencia se halla muy mezclada. Sin duda, y por lo mismo es preciso conservar el juicio clarividente y desapasionado para examinarlo todo. Pero precisa igualmente conservar lo que es bueno. Al querer distanciarnos cada vez más de esas riquezas seculares nos encontramos más empobrecidos de bienes, que sin embargo nos pertenecen en propiedad; y nos aprovecharíamos de ellas, si procediéramos con toda libertad de espíritu.

«Sería, pues, deseable que los lectores de estas páginas se despojaran por un momento de sus pasados hábitos, casi hereditarios entre nosotros, de husmear una infidelidad a la Reforma en toda novedad, que no sea antirromana por algún costado. Sería necesario que los lectores de estas páginas fuesen

lo bastante protestantes para practicar el libre examen en una real libertad de espíritu»<sup>90</sup>.

¡No estábamos hechos a este lenguaje y a estas verdades en plumas protestantes! ¡Así se explica el panorama desarrollado acerca de los problemas de crítica histórica y literaria, suscitados en el mundo protestante y racionalista modernos sobre las fuentes bíblicas de la Eucaristía en el Nuevo Testamento! ¡Muchas de esas «libertades», «extravagancias» y «fantasías», tan divergentes entre sí y que contradiciéndose muchas veces se destruían, han podido prosperar en el Protestantismo moderno por aquella razón común de que ellas les «conducían lejos de Roma»!

VICTORIANO LARRAÑAGA, S. J.  
Profesor de la Facultad Teológica de Oña (Burgos)

---

<sup>90</sup> Ob. cit., pp. 8-11.